

DOI: 10.1400/201004

Filippo Buccarelli

[Fra sociogenesi e psicogenesi] il lato oscuro dell'*habitus* sociale

Scrivere per molti anni senza destare nessuna eco è un'esperienza molto strana, affidandosi soltanto alla propria sicurezza che uno è sulla via giusta senza ricevere la forza che proviene dalla rispondenza degli altri. Così sono andato avanti senza mai tentennare perché sapevo di essere sulla via giusta. E ne sono ancora convinto.

Norbert Elias (1986)

In prospettiva

In una delle sue ultime interviste Elias (1986a) rivelava, con le parole riportate in esergo di questo saggio, il suo stato d'animo di fronte all'anomalia di uno studioso che aveva visto definitivamente pubblicata la sua opera più importante a trent'anni dalla sua stesura, che aveva realizzato la gran parte della sua produzione scientifica dopo i sessant'anni e che aveva infine ricevuto i primi prestigiosi riconoscimenti solo in età relativamente matura. La fama - diceva ancora in quel colloquio - è certamente una cosa piacevole, la gratificante ricompensa per un duro lavoro, ma quel che gli interessava davvero - aggiungeva subito dopo - non era tanto la notorietà quanto il futuro dell'umanità, nella convinzione che solo contribuendo a dotare la sociologia di una "base teoretica più sicura" se ne sarebbe potuto fare uno strumento compiutamente utile e pratico per accrescere la capacità di autodeterminazione delle persone e per costruire un mondo più a misura d'uomo.

Ora, abbiamo voluto iniziare con questa citazione per inquadrare sin da subito lo schema di ragionamento all'interno del quale tentare di problematizzare due degli aspetti più cruciali dell'elaborazione eliasiana: da un lato il superamento di ogni forma dicotomica della conoscenza sociologica, ed in particolare quella che da sempre contrappone *individuo* e *società*, *sistema* ed *azione*, infine analisi *micro* ed analisi *macro* dei meccanismi di funzionamento e di mutamento della vita sociale; da un altro lato il concetto di *habitus sociale*, ovvero la categoria cognitiva attraverso la quale l'Autore ha costantemente cercato di collegare processi sociogenetici e psicogenetici della socialità, alla ricerca di uno strumento conoscitivo "realistico" in grado di render conto del nesso inscindibile fra dinamiche strutturali e dinamiche identitarie della socialità¹. Elias - ed è questa la prima delle questioni implicate nella chiave di lettura che proponiamo - non avrebbe certo gradito un approfondimento del suo pensiero in termini semplicisticamente classificatori. Non di meno, quel riferimento alle sorti dell'umanità, alla sua scienza come ad un sapere che, se teoreticamente ed empiricamente fondato, consente di restituire le tensioni ed i conflitti incontrollabili e privi di regole al controllo e alla direzione consapevoli degli individui che vi sono coinvolti, include questo studioso nel novero di quei grandi intellettuali che non solo si sono interrogati sulla natura del tempo in cui vivevano e sul significato del corso storico che quel tempo ha prodotto ma che hanno tentato di leggere la loro epoca confidando nella possibilità di rintracciare un filo di senso capace di render conto del rapporto fra le più

¹ Sui diversi modi con cui in sociologia è stato problematizzato il rapporto fra costrizioni derivanti dalle forme organizzate della vita sociale e grado di libertà degli attori nella scelta delle modalità delle loro condotte si vedano Alexander (1987), Collins (2004) e Johnson (2008); nonché - per una introduzione alla questione - Buccarelli (2008).

ampie trasformazioni sociali (politiche, economiche e culturali) ed i mutamenti più decentrati, più contestuali, nelle trame esperite della vita quotidiana e nelle dinamiche di definizione del senso di sé degli individui. Se dunque contrapponiamo approcci di questo genere a quelli che, di fronte all'estrema complessità delle società contemporanee, tendono a concepire la situazione attuale come un flusso destrutturato di mutamenti e a concentrarsi in studi scientificamente delimitati per la messa a punto di strumenti di intervento contingenti e parziali, acquista senza dubbio rilevanza il tentativo di inscrivere l'elaborazione eliasiana in quel filone neoclassico di pensiero (di cui hanno fatto o fanno oggi indubbiamente parte autori come Habermas, Giddens, Touraine, Bourdieu) che, nel solco della tradizione illuministica dalla quale è sorta la riflessione sociologica, guarda alla socialità come ad un *fatto sociale totale* (Gouldner 1971), e alla sua comprensione come ad un modo di accrescere la libertà ed il potere di disposizione dei soggetti (Elias 1970).

C'è tuttavia un altro aspetto, collegato al precedente, che caratterizza la prospettiva di analisi alla quale vogliamo informare questo nostro contributo. Tutti i rappresentanti della scuola di pensiero appena ricordata partono in fondo dal presupposto di una contrapposizione fra dimensione individuale e dimensione organizzata della vita sociale mentre sin dall'inizio Elias ha sempre ribadito la natura metafisica, e quindi l'inconsistenza scientifica, dell'idea di un Io autentico separato da quello sociale. Questo mito - dice a più riprese ne *Il processo di civilizzazione*, per sottolinearlo ancora con forza a quasi quarant'anni di distanza ad esempio nell'ultimo saggio contenuto ne *La società degli individui* (Elias 1987a) - dipende da tre cose. La prima è che è un prodotto storico, deriva cioè dalla crescente complessificazione della rete delle interdipendenze nella quale le persone sono immerse, dall'incremento del senso di costrizione derivante loro da un ordito sempre più differenziato di rapporti di potere fra e nei gruppi (Elias e Scotson 1965) e di conseguenza dalla spinta ad un maggior autocontrollo delle emozioni e dell'impulsività al fine di sviluppare un atteggiamento sufficientemente *distaccato* da poter interpretare in modo realistico le logiche del *gioco sociale* in cui sono coinvolti e da potersi muovere con cognizione di causa per mantenere o migliorare il proprio status sociale. Il sentore di una sfera intima, privata, che si presume corrispondere alla propria indole più vera, è dunque una credenza che dipende dai processi di divisione del lavoro sociale, e questi sono sempre storicamente determinati e contestualmente diversificati. La seconda è che - con il tempo - questa tendenza all'auto-costrizione tende ad interiorizzarsi e ad operare come una sorta di imperativo interno, di tipo morale, che i singoli si abituano a considerare quasi del tutto normale e a non mettere più in discussione. Se nel passaggio dalla società cavalleresca alta e tardo medioevale a quella di corte (Elias 1939; Elias 1969) i precetti su come comportarsi in maniera adeguata rivelano ancora la consapevolezza di costrizioni mondane esterne, con il succedersi delle nuove generazioni e con la presa dei processi di socializzazione quelle imposizioni collettive vengono de-problematizzate e di fronte a ciò che sembra ora evidente, si erge con la stessa apparente certezza la sensazione di un carattere interiore inattingibile, "incontaminato", chiuso nello spazio esistenziale della propria psico-somaticità. La terza causa è che questo *habitus sociale* - ovvero «la "struttura sociale della personalità" o "fase o modello dell'autoregolazione individuale"» (Elias 1987a: 207) - ha sempre, come ogni condizionamento culturale del modo con cui i membri di una specifica collettività percepiscono il proprio self, una forte capacità di sopravvivenza alle mutate condizioni sociali (Elias 1984). E ciò caratterizza in primo luogo anche il discorso sociologico, per Elias lacerato fra una visione nostalgica di un mondo ormai passato "ebbro" di senso adesso disincantato dall'incedere impersonale della tecnica e della tecnologia sociale e l'attuale rinuncia ad ogni interpretazione d'insieme, a favore invece di concezioni parziali e scollegate di porzioni delimitate della socialità: siano quelle interazionali, à la Goffman (1959; 1969) o quelle sistemiche à la Luhmann (1984).

Ora, se l'epistemologia eliasiana stesse soltanto in questi termini, lo sforzo di leggere la teoria processuale della figurazione in chiave neoclassica sarebbe alquanto difficile. Il problema non consiste nel fatto di confidare o meno nell'esistenza di un principio assoluto, assiomatico, su cui fondare saperi certi in grado di render conto dei mutamenti collettivi e di quelli individuali e di mostrarne soprattutto il legame di reciproca implicazione. Esso risiede piuttosto nella capacità esplicativa dello schema analitico proposto, e nella sua suscettibilità di consentire coerenti ipotesi interpretative della natura *processuale* della stabilità (del carattere cioè di produzione ricorsiva delle forme istituzionalizzate della vita collettiva), e al contempo della logica *ordinata*, indagabile ed intellegibile, dei flussi delle trasformazioni sociali. Non soltanto, ma il punto rimanda anche alla questione di come distinguere - nel processo di cambiamento - le deviazioni diremmo accidentali da quelle che, pur coagulandosi, danno luogo a

variazioni che non riescono a mettere in discussione le caratteristiche strutturali della rete delle interdipendenze funzionali che costituisce il tessuto sociale, ed a come distinguere infine quelle e queste alterazioni da quelle che invece innescano una morfogenesi della società².

È qui che - ad un primo sguardo - emergono alcune ambivalenze del concetto di *habitus sociale* eliasiano che abbiamo prima sinteticamente richiamato. Nella misura in cui esso - come a nostro avviso per certi aspetti nei primi scritti - viene presentato dall'Autore come una sorta di impronta che si imprime nell'economia psichica delle persone a partire dalla condivisione di una comune posizione all'interno della più ampia figurazione sociale storicamente determinata, com'è possibile immaginare una sfera di libertà decisionale che consenta ad un attore di trascendere con la propria condotta (individuale ed organizzata) i limiti stessi di compatibilità della rete delle interdipendenze in cui è coinvolto? La domanda non riguarda soltanto la modalità di cambiamento di tipo rivoluzionario. Essa si pone piuttosto per le forme contemporanee più innovative di trasformazione, come ad esempio i movimenti sociali e contro-culturali dell'Occidente industrializzato o come le esperienze di dissidenza non violenta che nelle attuali realtà totalitarie, ad esempio del Sud-Est asiatico o dell'America Latina, sfidano - in nome di diritti umani emotivamente sentiti e legittimati, e solo in un secondo momento razionalmente e dialogicamente articolati - configurazioni di potere e modelli di *habitus sociale* che, secondo la logica interpretativa di Elias, dovrebbero tuttora avere una presa tale da rendere problematico immaginare che azioni conflittuali di quel tipo possano venir percepite come qualcosa di più che espressioni sublimite di devianza o iniziative comunque troppo deboli per riuscire ad animare progetti di riforma ben più diffusi, strutturati e politicamente incisivi.

Possiamo dunque a questo punto avanzare la nostra ipotesi, che presenta un duplice aspetto. Il primo è più generale, e riguarda le condizioni logiche alle quali è possibile immaginare - in una compiuta prospettiva meso-analitica - i *meccanismi sociali* attraverso i quali attori individuali o collettivi, relativamente condizionati dal contesto sociale e culturale al quale appartengono, sono non di meno in grado, con le loro pratiche, di riprodurre ma anche di creare attivamente (ed in maniera spesso radicale ed inaspettata) i quadri istituzionalizzati - profondamente segnati dai rapporti di potere esistenti ma al contempo indispensabili ai soggetti per orientarsi e per decidere le loro strategie di azione - che strutturano la situazione nella quale si trovano ad operare. L'idea che intendiamo discutere - a partire dalla riflessione simmeliana sugli *a priori sociologici* della socialità e sulla dimensione della *socievolezza* (Simmel 1908; 1917) - è che, per poter sostenere una tale circolarità processuale di causazione, sia indispensabile presupporre una sorta di dimensione umana "pre-sociale", un po' alla maniera con cui sia alcuni pensatori classici della nostra disciplina (ad esempio Durkheim [1895], lo stesso Spencer [1882-1898] ma anche Marx [1844]) che taluni degli esponenti contemporanei (si pensi alla fenomenologia sociale ma anche all'interazionismo simbolico) hanno distinto una natura organica ed una sociale nello statuto esistenziale dell'uomo, oppure hanno operato una differenziazione sostanziale fra *sensu* esperito e *significati* verbalizzabili (Husserl 1900-1901; 1903; Mead 1932; Schütz 1960; Berger e Luckmann 1966; Garfinkel 1967). Il rimando ad una tale dimensione non pregiudica affatto la convinzione che essa si manifesti secondo modalità relazionali di scambio e di reciprocità storicamente determinate. Impone tuttavia due cose: che essa sia una caratteristica costitutiva - dunque una costante o, come direbbe Elias, un *universale culturale* - dell'esperienza degli esseri umani, presente dunque in ogni luogo ed in ogni epoca; che essa consista non in una psico-somaticità impulsiva ed organica, anonima ed impersonale ma - sulla base di una continuità tra natura e cultura che Elias metterà sempre più a fuoco nel corso degli anni (1987b) - in un'energia dotata di senso, in un'emotività sensata anche se non ancora verbalmente significata, coscientemente riflessuta ed immediatamente trasparente alla consapevolezza delle persone.

Il secondo aspetto dell'ipotesi che intendiamo discutere è invece più specifico, ed articola il precedente - più generale - in una ridiscussione del concetto di *habitus sociale*. La tesi è che - nel corso del tempo, con lo svilupparsi della sua riflessione e a contatto con cambiamenti sociali e culturali che hanno visto un prepotente ritorno del ruolo delle emozioni nelle dinamiche contemporanee della vita sociale dei Paesi industriali avanzati - il nostro Autore abbia operato una rivisitazione di quella categoria che per lui ha da sempre rappresentato la maniera di problematizzare l'inscindibile consustanzialità dei processi sociogenetici e psicogenetici, ovvero fra dinamiche di sviluppo della figurazione delle interdipendenze funzionali della società e quelle tramite le quali viene formandosi

² Per un approfondimento di un tema tanto multidimensionale come quello del social change si vedano ad esempio Alexander e Colomy (1990); Noble (2000). Per una discussione sul punto, mi si consenta il rinvio a Buccarelli (2010).

il carattere e la mentalità individuale. Rispetto ad una prima fase - coincidente con l'analisi svolta ne *Il processo di civilizzazione* - nella quale l'*habitus* appariva come una sorta di predisposizione al pensiero, al sentire ed all'agire (da cui poi i meccanismi coscienti di ricostruzione della situazione e di definizione delle strategie di azione delle persone) plasmata dalle costrizioni funzionali derivanti dalla struttura della figurazione sociale nella quale si è immersi, già a partire da *Cos'è la sociologia* agli ultimi suoi scritti recentemente pubblicati sul contributo di Freud alla costruzione di una *psicologia storica*, Elias sembra intraprendere una dinamizzazione della nozione, che si rivela alla fine ben più complessa, proteiforme, malleabile, ma soprattutto densa di emozionalità, di quanto possa sembrare a prima vista³.

Il senso delle emozioni

Il parallelismo fra Simmel ed Elias non è affatto infondato. Per l'uno e per l'altro la socialità è animata dalla miriade di interessi e di moventi (amore, simpatia, odio, bisogni primari e secondari, paure, speranze, desideri e quant'altro: dal che fenomeni come il conflitto o la collaborazione) che spingono incessantemente i singoli ad interagire fra loro e che nel gergo simmeliano (1908) costituiscono il *contenuto* dello scambio relazionale. Il modello di attore che emerge nei due approcci - il formale ed il figurazionale - è parimenti quello di un soggetto che, nelle circostanze date, muove verso le cose e verso gli interlocutori spinto dal bisogno di soddisfare le proprie esigenze e di migliorare la propria condizione. C'è però di più. Per l'uno come per l'altro, questa semplice reciprocità quasi impulsiva non costituisce ancora il fenomeno sociale in senso stretto e dunque l'oggetto della sociologia. Affinché quest'ultima possa efficacemente distinguersi ad esempio dalla psicologia o dalle scienze fisiologiche, deve ritagliarsi un proprio specifico punto di vista, che per Simmel sono le *forme* che quelle relazioni così animate paiono delineare agli occhi dell'osservatore, per Elias la rete delle interdipendenze nella quale si articola il "gioco della vita" condotta insieme agli altri. In un caso come nell'altro, la *sociazione* e la *figurazione* sono campi di forze, di tensioni, che - pur enucleandosi dall'agire dei soggetti che entrano in comunicazione - assumono una loro capacità strutturale di condizionare il comportamento di coloro che le animano. E quando Elias (1939: 577-578) scrive - a proposito del *meccanismo monarchico*, in base al quale la riproduzione di un equilibrio asimmetrico di potere a vantaggio del più forte dipende dalla pari debolezza dei suoi contendenti - che il modo migliore di raffigurarselo è «l'immagine del tiro alla fune... [nel senso che] se in questa situazione di estrema tensione fra due gruppi che la tirano in due direzioni opposte, un altro individuo non appartenente ad alcuno dei due gruppi rivali può impegnare la propria forza ora a favore dell'uno, ora a favore dell'altro, ... alla fine è lui che domina la situazione», vengono subito in mente le pagine nelle quali Simmel (1908: 41 e ss.) spiega come la semplice trasformazione della *diade* in *triade* possa mettere il nuovo arrivato nella condizione di agire come mediatore, come agitatore o come colui che impone il proprio potere coltivando il contrasto fra gli altri due.

La differenza sostanziale fra i due studiosi sta però nel rapporto ipotizzato fra una tale (inter-) soggettività condizionata e la presa che la fisionomia delle relazioni che da essa si enuclea ha sul modo in cui i singoli si raffigurano le cose e agiscono. Simmel non si limita a vederne la bi-direzionalità e la reciproca implicazione ma tiene aperta alla sfera di autodeterminazione individuale una "via di fuga" che possa in qualche modo garantirne un grado maggiore di libertà e di creatività sociale. E lo fa in due mosse. La prima (Simmel 1908: 26-38) è quando discute gli *a priori sociologici* (ovvero le caratteristiche cognitive e valutative che le persone devono avere per allacciare lo scambio) e quando distingue fra di essi quello in base al quale il riconoscimento e l'integrazione sociale possono realizzarsi solo se «ogni elemento di un gruppo non è soltanto parte della società ma è inoltre ancora qualcosa[...] e se la parte dell'individuo che non è rivolta alla società o che non si risolve in essa non se ne sta semplicemente priva di relazione accanto alla sua parte socialmente significativa». La seconda mossa è quando riformula il concetto di *sociazione* in riferimento alla situazione in cui la rete di interdipendenze funzionali cui quella categoria rimanda sia privata proprio di quella carica costrittiva secondo lui dovuta agli squilibri asimmetrici di forza causati dalla differente dotazione di risorse (fisiche, sociali, politiche e culturali) da parte dei soggetti che entrano in interazione.

³ Ad esempio da Tabboni (1993). Per un'interpretazione invece più vicina alla nostra, Perulli (2004; 2011).

La *socievolezza* - è questa adesso la parola che impiega per richiamare quella trama di rapporti diseguali, ora però vissuti come un gioco piacevole di socialità - appare dunque come una dimensione quasi etica di reciprocità, come una circostanza *situata* nella quale le persone - a patto che abbandonino per un istante le loro connotazioni oggettive sociali ed individuali (pretese ed obbligazioni di ruolo, contraddizioni psichiche e caratteriali) - acquistano la capacità di guardarsi (e di guardare all'altro) come a degli uguali e - comunicando fra di loro come singoli degni di rispetto non in quanto appartenenti a classi o a ceti ma perché parimenti differenti ed irriducibili gli uni rispetto agli altri - riescono così a godere di un riconoscimento per quel che essi percepiscono essere davvero invece che per quel che presumono i loro interlocutori immaginino che debbano essere. Nel descrivere una tale *determinazione negativa della natura della socievolezza* (Simmel 1917: 47-48), il sociologo tedesco prospetta dunque un modo di rapportarsi nel quale primo, ognuno può appagare il proprio *impulso* ad essere autenticamente riconosciuto «nella misura in cui ciò è conciliabile con l'appagamento del medesimo impulso da parte di tutti gli altri»; secondo, condizione imprescindibile di un tale senso di comunità pare essere l'interazione, ovvero l'incontro in situazioni di compresenza fisica che permettono agli interagenti di esperirsi vividamente l'un l'altro a partire dalla percezione della pari dignità dell'irriducibile specificità psicosomatica di ciascuno; e terzo, tale riferimento all'umanità del soggetto consiste in un appello non alla propria anonima e contraddittoria impulsività psichica e corporea quanto alla propria emotività in certo qual modo dotata di senso, colta cioè nel proprio investimento nell'altro piuttosto che nella sua autoreferenzialità prevaricatrice. In questa prospettiva, la socievolezza si rivela insomma in tutto il suo spessore potremmo dire "morale", di una moralità, tuttavia, che sembra alla fine non limitarsi ad un puro gioco estetico di *cortesie* d'altri tempi ma acquistare un'effettiva carica socialmente dirompente e conflittuale in nome di *facoltà*, di un *fascino* e di *interessi di pura umanità* (ivi: 46) che si legittimano in funzione della possibilità che tale un senso di irriducibilità personale alle categorie istituzionalizzate dell'ordine sociale possa esser fatto valere in nome di un'emotività e di un'affettività mai riducibili alle energie pulsionali dell'*Es*.

Arriviamo così, per cominciare ad approfondire, sullo sfondo di questa impostazione problematica, la proposta eliasiana, al delicato statuto teorico del concetto di *habitus sociale*, una nozione antica - ricorda Wacquant (2000) - che radica nelle categoria di *hexis* di cui già parlava Aristotele (345-325; 335-323), nella rielaborazione in chiave spiritualistica che ne fece la Patristica medioevale (Tommaso d'Aquino 1266-1273) e nella versione che di quella parola diedero il Pragmatismo americano (Dewey 1922) e la Fenomenologia di Husserl (1947). Sin dagli inizi, il termine rimanda ad una serie di predisposizioni pratiche inconsapevoli, ad un insieme di abitudini comportamentali a contatto con gli oggetti e coi problemi da essi posti che si stabilizzano nel tempo grazie all'efficacia che tali soluzioni operative manifestano in relazione agli scopi perseguiti e grazie alla trasmissione che di esse avviene, una volta istituzionalizzatesi, di generazione in generazione (Hodgson 2006). Ciò che tuttavia apre ad una duplice interpretazione del vocabolo, e dunque ad una diversa accezione della sua specificazione in chiave sociologica, sono sia il ruolo che nella formazione di tali automatismi giocano i desideri e le emozioni, sia quello che, al manifestarsi di tali condizionamenti psico-somatici, svolge la capacità riflessiva della coscienza a rendere quelle stimolazioni un'energia consapevole ed una forza dotata di senso.

Il primo passo in questa seconda direzione è certamente compiuto sin dalle origini da Aristotele - quando, negli scritti dedicati all'*Etica* ed alla *Politica*, in polemica con Platone - riconosce che il criterio di rettitudine negli atteggiamenti cambia a seconda che le persone pensino in astratto o si trovino in circostanze pratiche concrete. In quest'ultimo caso - sostiene il filosofo di Stagira (335-323) - occorre riconoscere che i singoli mirano per natura alla loro felicità mondana, e che questa si identifica in parte con la sensazione di piacere nella fruizione degli oggetti a loro disposizione, in parte nella loro capacità di non divenire semplicemente schiavi dei loro desideri e di orientare tale impulsività al benessere attraverso i dettami della Ragione e della riflessione intellettuale. L'azione umana è sempre il risultato di due tipi di razionalità e di una componente organica. Quest'ultima consente la selezione e la gerarchizzazione degli scopi, la *ragione pratica* giudica dell'efficacia e dell'efficienza dei mezzi per conseguirli, quella *intellettuale* vigila infine affinché gli orientamenti della prima indirizzino le pulsioni della voluttà e affinché - nella scelta degli obiettivi e degli strumenti - sia garantito il saggio temperamento fra rivendicazioni individuali e rispetto delle esigenze altrui. L'*hexis* - in quest'ottica "sensata" - appare pertanto una regola d'azione (per quanto abitudinaria) socio-culturalmente determinata, costantemente sollecitabile dal cambiamento delle condizioni dell'agire e sufficientemente riadattabile dal continuo monitoraggio della propria impulsività

(Aristotele 345-325).

In età medioevale, il concetto di *habitus* subisce tuttavia una differente rielaborazione, stavolta in chiave più spiritualistica. Per Tommaso d'Aquino (1266-1273), la parola va intesa non tanto nella sua forma transitiva ("ciò che si possiede") quanto in quella indiretta di ciò che, "detenuto intimamente dall'ente", pone quest'ultimo "in condizione fisica di aprirsi in un determinato modo nei confronti del mondo privato ed esteriore. L'*habitus* è ora una qualità che connota esistenzialmente la personalità degli esseri umani. Si reimmerge nelle profondità inconsapevoli del *self*, si configura come un automatismo di azione per definizione dato per scontato ed, in questa sua spontaneità, si compendia in una predisposizione all'agire che alla fine può aver autentico svolgimento a patto che sia costantemente accompagnato da una disciplina delle emozioni in nome di una condotta retta e prescrittivamente illuminata (Crossley 2001; Callero 2003).

Il concetto eliasiano di habitus sociale

In una sua prima formulazione, il concetto di *habitus* sociale di cui si serve Elias sembrerebbe per certi aspetti riecheggiare quest'ultima tradizione di pensiero cui abbiamo appena accennato. Alla fine de *Il processo di civilizzazione* (1939: 639-652, *sparsim*) il fondatore della sociologia figurazionale scrive infatti:

Dall[la crescente] interdipendenza degli uomini scaturisce un ordine di un genere assai specifico, un ordine più coercitivo e vigoroso della volontà e della ragione dei singoli individui che lo formano [...] Soltanto individuando con chiarezza la forza dell'automatismo che spinge una determinata struttura sociale, una determinata forma di interdipendenza sociale, a causa delle sue tensioni interne verso uno specifico mutamento e quindi verso differenti forme di interdipendenza, potremo realmente comprendere come si siano originate quelle trasformazioni dell'*habitus* umano, quei mutamenti nel modo di modellare quel malleabile apparato psichico, che si possono osservare nella storia degli uomini dalle epoche più remote all'epoca attuale [...] L'intreccio delle azioni diviene così complicato e vasto, la tensione imposta di comportarsi in modo corretto diviene così forte che nell'uomo si consolida, accanto all'autocontrollo cosciente, anche un apparato di autocontrollo che opera in modo cieco e automatico: tale meccanismo crea contro ogni deviazione dal comportamento usuale nella società una barriera di pesanti angosce; ma proprio perché funziona in modo automatico e cieco provoca spesso indirettamente deviazioni dalla realtà sociale [...] Fin dalla prima infanzia l'individuo viene indirizzato verso quel costante riserbo e quella lungimiranza di cui avrà bisogno per esercitare le funzioni di adulto. Tale riserbo, tale regolazione del suo comportamento e della sua economia pulsionale divengono in lui, fin da piccolo, a tal punto un'abitudine da provocare nel suo intimo la creazione di una sorta di *relais* degli "standard" sociali, un automatico autocontrollo degli istinti volta per volta adeguati agli schemi e modelli di ciascuna società, così che egli è soltanto parzialmente consapevole di reprimere pulsioni e tendenze.

A questo primo stadio della sua riflessione, l'impostazione di Elias mostra innanzitutto un'eco per certi aspetti durkheimiana, che si rivela sia nell'impiego che nell'opera dalla quale abbiamo estratto quei passaggi egli fa spesso dell'espressione 'divisione del lavoro' come sinonimo di figurazione delle interdipendenze sociali, sia nel fatto di considerare questa rete di tensioni come *un ordine di un genere assai specifico*, sia ancora nella convinzione che egli nutre - e continuerà a nutrire sempre più accentuatamente sino al termine della sua traiettoria intellettuale (ma anche qui con una traslazione di senso che evidenzieremo in conclusione) - che sia la società, la 'vita di gruppo, a rendere tale l'uomo. I primi accenni ancora indiretti che l'Autore dedica alla nozione di *habitus* paiono dunque risentire di quel filone di riflessione d'origine antropologica che, sulla scia del celeberrimo lavoro di Marcel Mauss (1934), vede nelle abitudini di azione di quanti condividono uno specifico contesto sociale un insieme di procedure e di modalità di atteggiamento che permeano dall'intimo subcosciente della personalità sia i codici del pensiero consapevole che quelli della percezione e della sensibilità dei singoli, operando dunque come *tecniche corporee* iscritte nella psico-somaticità e pertanto suscettibili di agire come "competenze" pratiche tendenzialmente irriflesse (modo di parlare, di concettualizzare, di usare la voce, sino alle stesse maniere di muoversi e di gesticolare o di svolgere attività quotidiane come il mangiare o l'abbigliarsi). Ripercorrendo alcuni passaggi illuminanti di quel maestoso affresco sociologico che è *Il processo di civilizzazione*, Elias fa ad esempio vedere come l'uso a tavola

del tovagliolo, o il ricorso al fazzoletto per detergersi il naso, ancora inusuali sino al tardo Medioevo, si fossero gradualmente diffusi (prima nella nobiltà di corte, poi per imitazione nei ceti inferiori) non tanto per motivi igienici quanto come parte di un'etichetta sociale che - all'inizio imposta dai primi manuali di galateo sotto forma di etero-costrizioni convenzionali - entrano piano piano a far parte del carattere più privato degli individui, e cominciano a condizionarne il modo di fare alla stregua di automatismi interiormente sanzionati da stati d'animo soltanto all'apparenza spontanei e naturali:

agli occhi degli uomini [quelle usanze] si caricano di sentimenti di disgusto, angoscia, pudore o colpa, persino quando essi sono soli, [...] e tutto ciò a fare del comportamento desiderabile un automatismo, un'autocostrizione, ed a farlo apparire alla coscienza del singolo un comportamento che scaturisce dall'interno per sua autonoma iniziativa, nell'interesse della sua salute o per salvaguardare la sua dignità umana (Elias 1939: 285)

Anche le stesse percezioni fisiche subiscono, nel corso della complessificazione figurazionale, un cambiamento qualitativo che modifica il modo stesso di ascoltare, di guardare e di trarre piacere (o di rifuggire il disgusto) da ciò che gli organi della sensazione suggeriscono. Con parole che ricordano quelle simmeliane sull'affinamento del senso del tatto e della vista nel complesso ambiente metropolitano (Simmel 1903), Elias (*ivi*: 353) spiega come la crescente interdizione della spontaneità della passione erotica si traduca «nell'importanza tutta particolare dell'organo di senso della vista [:] al pari dell'orecchio, anzi più di esso, [l'occhio] diviene mediatore della gioia proprio perché, nella società "civile", il soddisfacimento immediato del desiderio viene limitato da una serie di eventi e barriere», e come la predisposizione rinascimentale al senso della prospettiva sia in gran parte dipeso da una visione più ordinata, autodisciplinata, affettivamente neutra, della natura e delle cose, resa all'inizio possibile dall'obbligo della conformazione alle convenzioni "cortesie" delle "buone maniere".

C'è un poi un passo, nella penultima citazione riportata sopra, che a nostro avviso rivela quanto la nozione di *habitus* impiegata dallo studioso agli esordi della sua elaborazione non abbia ancora dispiegato quella valenza compiutamente processuale che acquisterà invece nel corso degli anni successivi. Il meccanismo dell'autoregolazione psichica - che da etero-diretto diviene, in concomitanza con la differenziazione e con la specializzazione funzionale della società, un *relais* interiore automatico di adesione agli "standard sociali" - crea contro ogni atteggiamento deviante, spiega Elias, una 'barriera di pesanti angosce' ma proprio per il suo funzionamento "cieco" - aggiunge subito dopo - provoca spesso a sua volta indirettamente deviazioni dalla realtà sociale. Ora, per comprendere questo apparente paradosso ci si soffermi un attimo sul capitolo conclusivo de *Il processo di civilizzazione*. Qui l'Autore - nel sintetizzare la direzione dei cambiamenti di lungo periodo intervenuti nell'economia economica e psichica ed emotiva degli individui in relazione con le trasformazioni delle diverse modalità della figurazione sociale succedutesi nel tempo in Europa - esemplifica cosa intende per *habitus sociale* (pur non dandone ancora una definizione formale) da un lato introducendo una rilettura delle categorie freudiane della psiche, dall'altro interrogandosi sul concetto di razionalità allora al centro del dibattito sociologico anche sulla scia della celeberrima riflessione weberiana.

Per quanto riguarda il primo punto, l'ammirazione per Freud è indiscutibile. Elias però lo critica primo, perché ha considerato l'*Es* (l'energia pulsionale del soggetto) come una forza organica sempre uguale a se stessa nel corso dello sviluppo umano; secondo, perché ha pensato al *Super-Ego* come ad una dimensione mentale altrettanto atemporale, non solo nelle forme (un'istanza psichica che, rappresentandosi le aspettative altrui, esercita un controllo sui moti più irrazionali e asociali dell'individualità) ma anche nei contenuti (il modo ad esempio di disciplinare l'impulso sessuale è per Elias, come abbiamo visto, diverso nella società di corte rispetto a quanto non fosse in quella cavalleresca medioevale); e terzo, perché fatta questa distinzione, ha visto nell'*Ego* cosciente (oltre che, ancora una volta, una dimensione universale) un *dolente* connettore dei divieti sociali superegoici nei confronti della spontanea vita libidica. Non solo ma la carenza più grave è che il fondatore della psicoanalisi ha considerato l'intero apparato psichico come un sistema a compartimenti stagni, mentre in realtà - specifica Elias - dev'essere piuttosto pensato come una struttura coerente ed interrelata in tutte quelle sue parti. Quando però arriva ad esemplificare la dinamica di quelle connessioni, ecco che l'analisi del nostro Autore sembra evidenziare soprattutto la presa che la morale collettiva, per come rappresentata dal soggetto, opera sulle sue componenti più impulsive piuttosto che l'influenza di queste sulla coscienza e, per il tramite di quest'ultima, sulla sua azione:

Una parte delle tensioni e passioni che un tempo venivano risolte nello scontro diretto fra uomo e uomo dev'essere ora risolta da ciascuno entro di sé [...] Si consolida in lui un particolare meccanismo consuetudinario, uno specifico «super-io» che si sforza continuamente di regolare i suoi affetti in conformità con la struttura sociale. Ma le pulsioni e le passioni che ora non possono venire più alla ribalta nei rapporti «tra» gli uomini, assai spesso lottano in modo non meno violento all'interno dell'individuo contro quella parte di sé che esercita il controllo. E non sempre questa lotta semiautomatica dell'uomo con se stesso ha una soluzione felice; non sempre la trasformazione di sé imposta dalla vita in questa società porta ad un nuovo equilibrio dell'economia pulsionale. Molto spesso provoca turbamenti più o meno gravi, rivolte di una parte dell'uomo contro l'altra o atrofie che rendono più difficile o addirittura impediscono l'esercizio delle funzioni sociali[...] aumenta la spaccatura orizzontale che attraversa l'individuo da una parte all'altra, la tensione fra «Super-io» o «Inconscio» o «Subconscio» [...] In simili casi certi settori della vita pulsionale vengono per così dire anestetizzati dalla specifica struttura dell'intreccio di relazioni in cui l'individuo è inserito sin dall'infanzia[...] in altri casi, certi settori della vita pulsionale possono a tal punto deviare [...] che le loro energie possono trovare uno sbocco indesiderato soltanto in sotterfugi, in atti incontrollati e in altre manifestazioni patologiche [...] Oppure in casi particolarmente fortunati queste contraddizioni tra i diversi settori del «Super-Io» lentamente si placano ... i conflitti più gravi fra il Super-io si ritraggono come dentro una capsula. (Elias 1939: 653-656)

Sembra a prima vista di ripercorrere le immagini suggestive con cui Goffman (1961; 1983) avrebbe descritto, qualche decennio dopo, gli *arrangamenti primari e secondari* con cui i *self* degli internati psichiatrici cercano di resistere al processo di spoliazione e di ricostruzione operato dallo *staff* al fine di far riacquisire un *habitus comportamentale* compatibile con gli standard regolativi che reggono l'*ordine dell'interazione*. Quel che tuttavia salta agli occhi è da un lato l'accento che Elias pone in particolar modo sul processo attraverso il quale le convenzioni sociali condizionano la personalità dei soggetti, dall'altro il fatto che - pur riconoscendo la forza delle emozioni e dei desideri - egli sembri trattarne come se essi non riuscissero alla fine ad assurgere a piena consapevolezza e dunque a trasformarsi in nuclei di senso alternativi a quelli iscritti nella trama dell'ordine figurazionale (suscettibili pertanto di essere potenzialmente rielaborati in termini di contestazione e di conflitto sociale), e da un ultimo punto di vista il fatto che quelle componenti vitali paiano perciò avere poche possibilità di manifestarsi in modalità diverse dall'agire deviante o dal disagio psichico patologico. La libido - a questo primo stadio della riflessione eliasiana - è sì concepita come un prodotto sociale ma per certi aspetti sembra a tratti essere ancora trattata come un'energia sostanzialmente anonima ed impersonale.

Ciò nonostante, vi sono passaggi, nelle pagine che stiamo discutendo, nei quali si affacciano altre considerazioni ben più articolate e complesse, come quando ad esempio lo studioso dice che «queste energie pulsionali [le ritroviamo sempre già rimaneggiate] in ogni essere vivente[,] giacché soltanto nei pazzi è dato trovare queste funzioni psichiche assolutamente non rimaneggiate[.] [Q]ueste tendenze e strutture pulsionali sociogenetiche non possono essere in alcun modo isolate dalle corrispondenti strutture dell'«Io» e del «Super-Io» (ivi: 700-701). Sono precisazioni che suggeriscono un approccio ben più ricco ed euristicamente ben più proficuo, che Elias - come stiamo per vedere - metterà gradualmente a fuoco negli scritti successivi, in particolare in quelli dell'ultima fase della sua traiettoria intellettuale. Resta l'impressione che a questo livello della sua riflessione egli mostri a nostro avviso di considerare l'*habitus sociale* in primo luogo come un insieme tendenzialmente coerente di disposizioni psicosomatiche leggibili soprattutto a partire dalla struttura delle rete delle interdipendenze in cui gli attori sono immersi; in secondo luogo come una sorta di schema mentale che agisce a livello sostanzialmente inconscio; ed in terzo luogo come una specie di involucro (richiamiamo qui un termine dell'ultima citazione alquanto significativo: capsula) che - più che essere contaminato di senso e, a partire da questa significazione, di essere in grado influenzare l'energia organica, facendosene al contempo a propria volta condizionare ed a propria volta condizionando i centri coscienti dell'intenzionalità della decisione dell'azione - assomiglia ad una specie di lastra di ghiaccio che tempera il calore vitale della soggettività, orientandole alle regolarità, per quanto processuali, di una sempre più complessa vita sociale organizzata:

Questo autocontrollo che anche oggi, nelle fasi giovanili, assomiglia spesso più ad una struttura di lastre di ghiaccio sovrapposte, stratificate e incastrate tra loro che ad una liscia e solida superficie di ghiaccio, lentamente acquista compattezza e stabilità, e corrisponde bene alla struttura della società. Ma poiché ai giorni nostri tale struttura è quanto

mai mutevole, esige nello stesso tempo una certa elasticità nelle abitudini e nel comportamento che, nella maggioranza dei casi, costa però la perdita della stabilità (Elias 1939: 656).

Au-delà d'Elias

Torniamo adesso ancora una volta - per volgere al termine la nostra analisi - al lungo stralcio tratto da *Il processo di civilizzazione* dal quale siamo partiti poco fa. C'è in quello scritto, un ultimo punto interessante, quello in cui Elias accenna alla *malleabilità dell'apparato psichico* delle persone. Ora, in quel contesto di ragionamento, il richiamo a questa caratteristica della costituzione fisica e mentale degli esseri umani serviva - in base alla nostra ipotesi - a sottolineare innanzitutto la plasmabilità delle categorie percettive, cognitive e valutative dell'individuo da parte dei quadri istituzionalizzati della vita collettiva. Ma nell'elaborazione eliasiana - e questa è una costante del pensiero di un autore che ha fatto dell'eclettismo teorico e della trasversalità disciplinare la forza della sua capacità analitica - quella parola, *malleabilità*, rimanda anche ad una concezione della psico-somaticità degli individui come una dimensione talmente articolata e proteiforme da suggerire un'idea di *habitus sociale* molto più aperta e dinamica di quella più tendenzialmente riproduttiva che per certi aspetti ci è sembrata rinvenibile in alcuni passaggi dei primi scritti. I meccanismi dell'autocontrollo individuale - le logiche cioè attraverso le quali i singoli, in un contesto sempre più complesso di interdipendenze e di rapporti di potere a propria volta alimentato da quel tipo di mentalità, imparano a contenere i propri impulsi organici e le proprie idiosincrasie caratteriali al fine di monitorare con maggior distacco l'efficacia dei propri comportamenti, di soppesare al meglio le possibili conseguenze delle proprie scelte e la funzionalità delle proprie strategie in vista degli scopi che intendono raggiungere - non si risolvono soltanto in una regolazione più o meno cosciente delle proprie passioni e delle proprie emozioni. Essi configurano piuttosto una dinamica processuale interiore nella quale contenuti più o meno consapevoli, elementi mnestici in diversa misura trasparenti alla rimemorazione e dunque differentemente influenti sulla predisposizione della condotta, infine rappresentazioni immaginifiche delle aspettative di cui il singolo ritiene di essere investito da parte degli interlocutori, si influenzano reciprocamente e producono, sul piano pratico, modalità di azione che costituiscono sempre il precipitato di componenti al contempo impulsive, emotive e riflessive. Non solo, ma per Elias - proprio grazie a questa natura processuale del fenomeno decisionale - la sfera della risoluzione personale mantiene nei confronti dei vincoli derivanti dalla struttura delle interdipendenze sociali che costituiscono la figurazione in cui i soggetti si muovono un'autonomia tale che da un lato permette di pensare il rapporto fra individuo e società nei termini metaforici della relazione di reciproca implicazione fra *il conio e la moneta* (Elias 1987a), dall'altro obbliga lo scienziato sociale ad interrogarsi sul modo in cui gli svolgimenti psicogenetici di definizione dell'identità personale degli attori si intrecciano - in un gioco di mutua (ri-) creazione - con quelli altrettanto relativamente indipendenti di tipo sociogenetico. Il fatto è che - affinché questa reciproca co-determinazione eviti il rischio⁴ di asserire semplicemente che le strutture orientano le pratiche nel momento in cui queste le rigenerano, in una circolarità che manca poi al fondo di spiegare a quali condizioni certe condotte danno luogo ad innovazione e, fra queste, quali e perché si traducano in autentici modificazioni di sistema - è necessario ipotizzare due cose. La prima è che in quella dinamica interiore che costituisce il processo di formazione della soggettività operi un elemento che si mantenga al di fuori - potremmo dire - di quella "centrifuga" che amalgama individualità e socialità e produce personalità sì autonome ma pur sempre tendenzialmente compatibili con gli equilibri funzionali della società. La seconda è che quel "lato ambivalente" dell'*habitus sociale* - per quanto irriducibile agli aspetti "illuminati", codificati, socialmente riconosciuti, "civilizzati", della vita sociale - non si riduca ad essere in sé pura energia anonima ed asociale ma possa essere colto e "vissuto" dall'attore come un "sentore" di rilevanza, come un "di più" profondamente esperito ma mai completamente risolto dai quadri di significato che gli si rendono disponibili all'interno del gruppo di appartenenza e del suo ordine simbolico costituito⁵.

Ora, a partire dagli anni Ottanta Elias sembra gradualmente procedere ad una precisazione del suo concetto di "struttura sociale della personalità" proprio in direzione di questi sviluppi come abbiamo visto d'altronde già

⁴ Un rischio nel quale a nostro avviso incorrono ad esempio impostazioni meso-analitiche come quella strutturalista (Giddens 1984) o quella morfogenetica bhaskariana (Archer 1995).

⁵ Per la messa a fuoco di questo tipo di problematica, si veda Crespi (1999).

presenti sia nella sua prima opera esplicitamente dedicata al processo di civilizzazione (1939) che in quella - più formale e teorica - nella quale tenta di fissare le coordinate epistemologiche e metodologiche della sociologia figurazionale (1970). E lo fa da un lato nella consapevolezza di una serie di profonde trasformazioni sociali e culturali che - a partire dal secondo dopoguerra, in special modo nei Paesi industriali avanzati dell'Occidente - hanno segnato il prepotente ritorno sulla scena pubblica del ruolo della soggettività, del suo protagonismo storico e (come tratto politicamente caratterizzante delle sue rivendicazioni) di quello delle emozioni e del diritto delle persone a viverle nella maniera secondo loro più autentica ed autodeterminata (si pensi ai movimenti contro-culturali della fine degli anni Sessanta, o alle conquiste del movimento femminista soprattutto a partire dal decennio successivo⁶), dall'altro in parallelo con l'analisi che - sempre nel periodo immediatamente successivo alla Seconda Guerra mondiale - è venuta affermandosi intorno alla categoria di *habitus sociale* da parte della filosofia fenomenologica, ed in particolare della sua declinazione in campo compiutamente sociologico.

Si riprenda dunque a questo proposito brevemente la distinzione di concezioni della nozione di "abito", nella sua duplice declinazione individuale e collettiva. Questa categoria è stata al centro, come mostra efficacemente Moran (2011), di tutto il lavoro di Edmund Husserl (1900-1901; 1947), che con quel termine intendeva non soltanto una serie di disposizioni iscritte inconsciamente nelle modalità di pensiero e di movimento corporeo ma come una serie di quadri dal contenuto molteplice, trasversale ed a differente grado di consapevolezza, che coinvolgono sia la dimensione della sensibilità che quella dell'intenzionalità e (con sostantivo dedicato) delle convinzioni, rappresentazioni cognitive, normative ed estetiche profondamente radicate nell'universo di rilevanza dei soggetti e dunque capaci di orientare nel lungo periodo la condotta delle persone ma in maniera relativamente controllabile dagli individui stessi. Husserl soprattutto introduceva poi una distinzione fra "abiti individuali" (disposizioni all'azione che si giocano tendenzialmente al livello dell'interazione personale) e "abiti collettivi", ovvero codici di comportamento che - benché sempre esperiti dai soggetti - si generano a livello di esperienza di gruppo. Non solo ma il filosofo tedesco propone una visione del fenomeno dell'*habitus sociale* multidimensionale ed integrata, in base alla quale esso rimanda per un verso all'esperienza sensata che i singoli fanno, in condizioni di intersoggettività, delle cose del mondo e dei loro interlocutori, per un altro verso all'esperienza istituzionalizzata dell'appartenenza al gruppo di cui essi sono membri in virtù del rispetto delle regole che disciplinano in maniera ordinata convenzionale la vita associativa. In quest'ottica, l'una e l'altra modalità dell'esperire non sono affatto due momenti separabili. La prima gioca il ruolo di uno sfondo di rilevanza che rimanda ad una complessità di aspetti solo in minima parte padroneggiabile, la seconda invece un ruolo di selezione e di fissazione di quell'universo precategoriale in significati manipolabili in funzione degli scopi prefissi. Condizione di tutto questo complicato processo è tuttavia che anche quell'esperienza interattiva ed intersoggettiva iniziale sia un qualcosa che ac-

⁶ «Molti dati - scrive Elias [2010, a cura di Guilhot e altri: nostra traduzione] - depongono a favore dell'ipotesi secondo la quale l'*habitus sociale*, la struttura della personalità individuale e di conseguenza i modelli di repressione psichica sono suscettibili di trasformarsi e di differenziarsi in maniera considerevole a seconda del tipo di regime nel quale vivono gli individui. Un esempio particolarmente significativo è l'evoluzione della posizione sociale delle giovani donne non sposate operanti in certe società industriali europee più sviluppate durante il XX secolo, soprattutto fra le classi medie urbane [...] Il tabù sociale quanto mai severo di proibizione delle relazioni sessuali preconiugali ha perduto molto della sua forza formale [...] Parlare di "spinta civilizzatrice" a proposito delle recenti trasformazioni delle norme del comportamento sessuale in certi settori delle società europee... mi espone alla critica di cadere in contraddizione con i miei scritti precedenti. Nel primo volume de *Il processo di civilizzazione* [ho esemplificato] il senso generale della "spinta civilizzatrice" in una formula ispirata ad un vecchio proverbio inglese che diceva pressappoco "le cose un tempo permesse ora sono proibite". Ed ecco che ora affermo che un cambiamento nella direzione contraria può anch'esso essere qualificato come "spinta civilizzatrice": "le cose un tempo proibite sono oggi permesse"» (Elias 2010: 152-159). Per Elias, in realtà, questo genere di controtendenze "moralì" hanno sempre costellato un processo di civilizzazione da lui inteso come un cambiamento di lunghissimo periodo, caratterizzato da trasformazioni contraddittorie, né egli ha mai smesso di ricordare che «la civilizzazione è per me un termine "comparativo". Lo sviluppo dell'umanità non conosce alcun punto "zero". Ci sono solo stadi differenti. Non esiste alcun gruppo umano assolutamente non civilizzato» (ivi: 160). Anche questo rilassamento dei costumi può dunque essere per il nostro autore interpretato alla luce della sua chiave analitica. Ma a parte il fatto - come avrebbe detto Popper (1959) - che una sistematica concettuale che sia suscettibile di render conto di due ipotesi opposte da essa deducibili rischia di indebolire il suo contenuto di scientificità, resta a nostro avviso la circostanza di quanto Elias si renda conto della necessità di tornare a riflettere ed a complessificare alcune delle categorie portanti - prima fra tutte quella appunto di *habitus sociale* - del suo pensiero: «Bisogna non di meno insistere sul fatto che il ricercatore, per quanto avventuroso ed immaginativo possa essere, è sempre dipendente da una situazione data all'interno nel quadro di un processo intergenerazionale di trasmissione delle conoscenze. E' sempre preso nei limiti del linguaggio e del sapere disponibili» (ivi: 160).

quisti appunto un senso per coloro che si trovano a che fare con quanto è differente da sé. Con la conseguenza che tale contenuto problematico originario non può mai essere alla fine davvero risolto in quella selezione parziale di significati che consente di passare alla fiducia nella tipizzazione di quell'alterità e di liberare, di rendere possibile, l'azione verso di lui. Come sosterrà Merleau-Ponty (1947), l'*habitus* è sì una "tecnica del corpo" ma di una psicosomaticità sensata e socialmente proattiva. La corporeità è insomma, al contempo, materialità e significatività, ed entrambi questi momenti sono del pari radicati nell'esperienza privata che i singoli fanno immediatamente di se stessi e del profondo della loro interiorità.

Anche sulla base di queste suggestioni ed in concomitanza con il suo approfondimento del pensiero freudiano, è allora forse possibile provare a ragionare sulla rivisitazione in chiave ora compiutamente dinamica e processuale che - soprattutto negli scritti più recenti - Elias opera del concetto di *habitus* sociale e delle relazioni di reciproca implicazione fra componenti dell'individualità, psicogeneticamente formate, e processi di differenziazione della rete delle interdipendenze sociogeneticamente (ri-)producentesi. Il rapporto di condizionamento - precisa ora con una nettezza raramente espressa prima - non può essere affatto inteso nei semplici termini di repressione degli impulsi emotivi ed istintivi della persona da parte di un centro di autocontrollo individuale che, interiorizzato, veicola attraverso la coscienza i divieti e le costrizioni sociali imposte dalla logica di funzionamento di una figurazione sociale per quanto sempre più complessa. Le energie psichiche e quelle organiche non possono essere viste - come ad esempio mostrava di fare Freud - come pura impulsività corporea e come semplice idiosincrasia mentale che il processo di civilizzazione sospingerebbe gradualmente dietro le quinte della vita sociale. Esse rimandano piuttosto ad una duplice componente della natura materiale ed esistenziale dell'essere umano, a due funzionalità parimenti organiche che - preposte entrambe alla risposta al bisogno primario di sopravvivenza e di adattamento all'ambiente - presiedono allo sviluppo facoltà di autoregolazione - biologica e simbolica o per apprendimento, entrambe reciprocamente interpenetranti (Elias 1987b).

Con un incedere simile a quello di Locke (che, rifiutando l'ipotesi kantiana dell'innatismo delle idee, propendeva piuttosto per una ragione pratica che si sarebbe attivata a contatto con l'esperienza empirica delle cose del mondo) ma anche non molto dissimile, ad un'attenta lettura, da quello di Hobbes (da sempre interlocutore criticato da parte di Elias ma in affetti teorizzatore di una legge di natura che vede nell'uomo un'entità certo materiale ed egoistica ma anche simbolica, linguistica e comunicativa⁷), quelle due dimensioni naturali non paiono affatto, nell'ultima elaborazione eliasiana, universi ordinati o giustapposti. Essi al contrario si attivano contemporaneamente nell'istante stesso dell'esperienza delle cose e delle altre soggettività. L'una certo procede secondo logiche prevalentemente istintuali (il che rende conto dell'irriducibilità dell'identità di ciascuna persona a quella dell'altra), l'altra ha bisogno - in quanto potenzialità all'inizio inespressa ma pur sempre presente sin dai primi momenti di vita, per come i soggetti si sono oggi evoluti - del contatto sociale e dell'esperienza dei codici simbolici, verbali ed organizzativi, che sono il precipitato della tradizione culturale della collettività di cui si è parte. Ciò non toglie tuttavia che si tratti di una doppia chiave, parimenti ordinata, della costituzione esistenziale degli individui. Ed il fatto che quelle due impostazioni agiscano sempre all'unisono allontana già per principio l'idea di uno statuto dicotomico degli individui:

[Freud] vedeva nelle pulsioni una manifestazione della natura; nella regolazione pulsionale, sotto il nome di cultura o di civilizzazione, una sorta di anti-natura. Secondo me gli esseri umani sono per natura preparati ad apprendere, ad un certo momento, l'autoregolazione. Senza una disposizione innata a divenire più o meno civilizzati, nessun processo di civilizzazione sarebbe possibile [...] Gli esseri umani sono geneticamente dotati della necessità e del bisogno di comunicare fra di loro, in primo luogo attraverso l'intermediazione di un insieme di simboli fonici che chiamiamo linguaggio. Si tratta di una disposizione propriamente umana, cui gli aspetti biologici, sociologici e psicologici sono inestricabilmente legati. Non si conosce alcun'altra specie di esseri viventi che possieda l'equipaggiamento biologico richiesto per la produzione e la comprensione del linguaggio [...] Quando si parla del processo di civilizzazione, si fa riferimento ai cambiamenti nel tipo di autoregolazione, ed in particolare nel tipo di controllo pulsionale acquisito attraverso l'esperienza o, in altre parole, attraverso l'apprendimento. Non di meno gli esseri umani non potrebbero imparare a regolare le loro pulsioni se non possedessero le strutture biologiche capaci di produrre degli impulsi di regolazione pulsionale modellati dall'esperienza [...] La struttura organica possiede il potenziale per compiere una funzione così specifica come il controllo pulsionale. Essa resta allo stato latente e può anche atrofizzarsi se non è atti-

⁷ Sul punto, si veda Buccarelli (2008).

vata da un processo di apprendimento nel corso del processo di maturazione. (Elias 2010: 132; 145; 166).

Ora, è certo vero che il nostro autore aveva sottolineato sin dai suoi primi scritti questo carattere ambivalente dell'interiorità personale, come quando ad esempio nel primo dei tre saggi componenti l'opera *La società degli individui* (1983), steso tuttavia alla fine degli anni Trenta del secolo scorso, aveva a lungo riflettuto sulla stupefacente malleabilità dell'apparato muscolare del volto umano, quanto mai espressivo e, come presso nessun'altra popolazione animale, capace di veicolare informazioni e di assicurare il reciproco riconoscimento solidale dei singoli all'interno del contesto sociale storicamente determinato di appartenenza. E aveva anche con la stessa decisione ribadito - sempre in quella sede - l'insostituibile funzione di difesa e di salvaguardia della sopravvivenza dei membri del gruppo assicurata dal fatto che questi vivessero insieme, sia nelle fase iniziali della loro esistenza (la cerchia familiare) che in quelle più avanzate (la rete organizzativa, ed in generale la realtà degli Stati nazionali, che nel corso del tempo hanno corrisposto a questa esigenza di supporto in maniera alla fine sempre più egualitaria e democratica). Sin dall'inizio della sua riflessione, l'idea di *habitus sociale* mostra insomma segni di fluidità e di dinamismo che con il tempo vanno non di meno accentuandosi, come ad esempio quando - stavolta nel terzo scritto raccolto in quell'opera ma redatto nel corso degli anni Ottanta - di fronte al processo graduale ma ormai ben riconoscibile di formazione di autorità politiche ed amministrative a scala continentale e sovranazionale, Elias inizia ad interrogarsi (non senza un certo pessimismo) sulle conseguenze che l'enucleazione di sotto-partizioni, non di meno comunque interrelate, all'interno della più ampia figurazione sociale ormai di tipo globale ha sulla struttura sociale della personalità dei soggetti, ora presentata come tendenzialmente stratificata e multi-modulare.

Queste precisazioni introducono indiscutibilmente una novità significativa nella sua riflessione, che acquista una sua compiuta fisionomia proprio negli ultimi testi dedicati alla visione sociale sottesa alla psicoanalisi freudiana. La diversificazione degli abiti sociali che si accompagna al processo di globalizzazione dei circuiti funzionali della socialità mette per la prima volta in evidenza il ruolo che la *località*, la *territorialità* della vita sociale (una territorialità qui intesa non soltanto come riacquisizione di importanza dei contesti spazialmente delimitati, partecipati e vissuti nei quali maturano le dinamiche di formazione delle identità personali ma anche come rimando ai *luoghi* dislocati, interattivi ma pure interiori, dei processi di costruzione del senso esperienziale degli individui), hanno nelle dinamiche di mutua accoglienza dei soggetti e nei meccanismi di autodeterminazione della loro emotività e della loro affettività. Questi - ad uno sguardo più sensibile alle condizioni micro-relazionali degli scambi e della comunicazione - non si traducono più solo in un'opera di *repressione* più o meno consapevole dei propri bisogni di riconoscimento e di inclusione nell'organigramma delle posizioni istituzionalizzate nel quale si articola il più o meno ordinato funzionamento della società (per tornare alla prospettiva di analisi dalla quale siamo partiti: il primo ed il terzo *a priori* sociologico di cui parlava Simmel). Si sostanziano piuttosto in una domanda di riconoscimento della propria specificità proprio in virtù del contenuto più privato, sensato, emozionale, del proprio essere o (ma la cosa non fa alla fine grande differenza) di ciò che si presume il proprio essere più autentico sia (Honneth 1994). In quest'ottica dunque - e per finire - l'Es freudiano non si configura più come una 'apsula inconscia *dolentemente* contenuta dalla capacità di controllo di un Ego a propria volta coartato dalle imposizioni provenienti dal Super-Ego strutturato ma assume potenzialmente la fisionomia di una fonte di contestazione (nelle forme proattive dell'agire organizzato e condiviso o in quelle più sublimite del linguaggio artistico o, come proprio nel caso di Elias, di quello scientifico cui si è votati per vocazione) che fa dell'Io cosciente (stavolta in direzione opposta a quella sino a quel momento considerata dal nostro autore) uno strumento di messa in discussione delle regole di condotta veicolate dall'istanza altro-generalizzante della psiche). E di una messa in discussione capace di travalicare i confini imposti dalla logica funzionale della rete delle interdipendenze figurazionali. Un po' quello - d'altronde - che Elias stesso, forse suo malgrado, ha testimoniato con la sua stessa irripetibile genialità sociologica.

Riferimenti bibliografici

- Alexander J. (1987), *The Micro-Macro Link*, Berkeley CA: University of California Press.
- Alexander J., Colomy P. B. (1990), *Differentiation Theory and Social Change*, New York: Columbia University Press.
- Archer M. S. (1995), *La morfogenesi della società*, Milano: FrancoAngeli, 1997.
- Aristotele (335-323), *Etica nicomachea*, Milano: Rusconi, 1993.
- Aristotele (345-325), *Politica*, Bari: Laterza, 1966.
- Bhaskar R. A. (1978), *A Realist Theory of Science*, Brighton: Harvester.
- Berger P. L e Luckmann T. (1966), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino, 1969.
- Buccarelli F. (2008), *Codici di sociologia. Approcci micro e approcci macro – Vol. I*, Pisa: Felici Editore.
- Buccarelli F. (2010), *Dite a mia madre che non tornerò. Soggettività, devianza e cambiamento sociale*, Roma: Aracne Editore.
- Callero P. (2003), *The Sociology of the Self*, in «Annual Review of Sociology», 29.
- Collins R. (2004), *Interactional Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Crossley N. (2001), *The Phenomenological Habitus and his Construction*, in «Theory and Society», 30:1.
- Dewey J. (1922), *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze: La Nuova Italia, 1958.
- Durkheim É. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Milano: Edizioni di Comunità, 1999.
- Durkheim É. (1895), *Le regole del metodo sociologico*, in Idem, *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, Milano: Edizioni di Comunità, 1996.
- Durkheim É. (1922), *La sociologia e l'educazione*, Roma: Newton Compton, 1971.
- Durkheim É. (1925), *Il suicidio – L'educazione morale*, Torino: Utet, 2006.
- Elias N. (1939), *Il processo di civilizzazione*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Elias N. (1970), *Cos'è la sociologia*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- Elias N. (1983), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Elias N. (1984), *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino, 1984.
- Elias N. (1986a), *Intervista a Alessandro Cavalli*, per i tipi Rai «Il cammino delle idee: incontri con la cultura europea», Roma: Rai Teche, registrata il 28 Aprile 1986.
- Elias N. (1986b), *Social Processes*, ora in Idem, *Essays III. On Sociology and the Humanities*, Eds Kilminster R e Mennel S. (2009), *The Collective Works of Norbert Elias – Vol 16*, Dublin: University College Dublin Press.
- Elias N. (1987a), *La società degli individui*, Bologna: Il Mulino, 1987.
- Elias N. (1987b), *On Human Beings and Their Emotions. A process- Sociological Essay*, in «Theory, Culture and Society», 4 (2-3), ora in Idem, *Essays III. On Sociology and the Humanities*, Eds Kilminster R e Mennel S. (2009), *The Collective Works of Norbert Elias – Vol 16*, Dublin: University College Dublin Press.
- Elias N. (2010), *Au-delà de Freud. Sociologie, Psychologie, Psychoanalyse*, Paris: Édition La Découverte.
- Elias N., Scotson J. L. (1965), *The Established and the Outsiders: a Sociological Enquiry into Community Problems*, London: F. Cass; trad. it. *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- Garfinkel H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Giddens A. (1984), *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano: Edizioni di Comunità, 1990.

- Goffman E. (1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: Il Mulino, 1969.
- Goffman E. (1961), *Asylums. Le istituzioni totali: I meccanismi dell'esclusione della violenza*, Torino: Einaudi, 1968.
- Goffman E. (1969) *L'interazione strategica*, Bologna: Il Mulino, 1971.
- Goffman E. (1983), *L'ordine dell'interazione*, Roma: Armando, 1988.
- Gouldner A. (1971), *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Henimen; trad. it. *La crisi della sociologia*, Bologna: Il Mulino, 1972.
- Hodgson G. M. (2006), *Habitus*, in J. Beckert, M. Zafirovski (2006,eds), *International Encyclopedia of Economic Sociology*, New York: Routledge.
- Honneth A. (1994), *Lotte per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore, 2002.
- Husserl E. (1900-1901), *Ricerche logiche*, Milano: Il Saggiatore, 1968.
- Husserl E. (1947), *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, Milano: Silva Edizioni, 1960.
- Johnson D. P. (2008), *Contemporary Sociological Theory. An Integrated Multilevel Approach*, Lubbock TX: Texas Tech University.
- Luhmann N. (1984), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: Il Mulino, 1990.
- Marx K. (1844), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino: Einaudi, 1968.
- Mauss M. (1934), *Sociologia e antropologia*, Roma: Newton Compton, 1976.
- Mead G. H. (1932), *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze: Giunti, 1966.
- Merleau-Ponty. M. (1947), *Fenomenologia della percezione*, Milano: Il Saggiatore, 1965.
- Moran D. (2011), *Edmund Husserl Phenomenology of Habituality and Habitus*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», Vol. 42, n. 1.
- Noble T. (2000), *Social Theory and Social Change*, New York: Palgrave Macmillan.
- Perulli A. (2004), *Sociologia figurazionale e vita quotidiana. Suggestioni da Norbert Elias*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 4.
- Perulli A. (2011), *Recensione a Norbert Elias, Essay III. On Sociology and Humanities*, Vol. 16, *The Collected Works of Norbert Elias*, in «Sociologica», 1, consultabile all'indirizzo <http://www.sociologica.mulino.it/doi/10.2383/34633>.
- Popper K. R. (1959), *La logica della scoperta scientifica*, Torino: Einaudi, 1970.
- Schütz A. (1960), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna: Il Mulino, 1974.
- Simmel G. (1903), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma: Armando.
- Simmel G. (1908), *Sociologia*, Milano: Edizioni di Comunità, 1989.
- Simmel G. (1917), *La socievolezza*, Roma: Armando, 1997.
- Spencer H. (1882-1898), *Principi di sociologia: dati e induzioni della sociologia, relazioni domestiche, istituzioni cerimoniali, politiche, ecclesiastiche, professionali e industriali*, Padova: Rinfreschi, 1922.
- Tabboni S. (1993), *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Bologna: Il Mulino.
- Tommaso d'Aquino (1266-1273), *Somma teologica*, Bologna: Studio Domenicano, 1985.
- Wacquant L. J. D. (2000), *Anima e corpo: la fabbrica dei pugili nel ghetto americano*, Roma: DeriveApprodi, 2002.